

Stanisław Krajewski

10 lat dialogu katolicko-żydowskiego w Polsce : perspektywa żydowska

Collectanea Theologica 67/2, 53-79

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KRAJEWSKI, WARSZAWA

10 LAT DIALOGU KATOLICKO-ŻYDOWSKIEGO W POLSCE – PERSPEKTYWA ŻYDOWSKA

Utworzenie w roku 1986 oficjalnego organu polskiego Kościoła katolickiego do dialogu z judaizmem wyznacza początek najważniejszego okresu w dziejach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w naszym kraju. Jednak początki były nieco wcześniej. Warto zacząć od pytania: Czemu dialog chrześcijańsko-żydowski w Polsce nie zaczął się jeszcze wcześniej?

Dlaczego nie wcześniej?

Przede wszystkim należy przypomnieć, że dialog chrześcijańsko-żydowski na świecie zaczął się na dobre dopiero po drugiej wojnie światowej. Przed wojną był nie do pomyslenia pośród zwykłych wyznawców naszych religii. Istotne kroki w tym kierunku czynili niektórzy myśliciele, na przykład Jacques Maritain, Martin Buber, Karl Jaspers, a jeszcze bardziej Franz Rosenzweig. Ciekawy jest fakt, że w myśleniu niektórych rabinów z dawnych wieków było obecne podejście zgodne z zasadą tego dialogu, to znaczy uznanie dodatkowej roli chrześcijaństwa jako zwrotu do prawdziwego Boga. Zasadniczo nowy etap został jednak otwarty po ostatniej wojnie i to nieprzypadkowo właśnie wtedy. Głęboki wpływ wywarł bowiem na refleksję chrześcijańską szok, jakim było uświadomienie sobie rozmiarów i charakteru Zagłady Żydów, dokonanej w środku chrześcijańskiej Europy. Ponadto dokonujący się właśnie wtedy powrót żydowskiej suwerenności na terenach Ziemi Obiecanej spowodował konieczność głębszej refleksji na temat stosunku do wygnania żydów z ziemi Izraela oraz tradycyjnej chrześcijańskiej tezy o tułactwie i poniżeniu Żydów jako zgodnej z Bożym zamysłem kary za zatwardziałość.

Ten drugi czynnik, powstanie państwa Izraela, zaczął mieć wpływ na dialog dopiero z czasem, całe pokolenie po zaistnieniu

państwa. Z jednej strony Kościoły, najpierw protestanckie, potem katolicki, zaczęły doceniać rolę ziemi Izraela dla Żydów i żydowskiej religii, a z drugiej Żydzi uzyskali pewność siebie i zaczęli przewyżczać tendencje do apologetyki, które nigdy nie służą głębszemu dialogowi. W Polsce Izrael najpierw jawił się jako miejsce, dokąd Żydzi mogą emigrować, co zresztą cieszyło wielu antysemitów. W ciągu ostatnich kilkunastu lat zaczęła się poważniejsza refleksja o jego roli. Mimo pewnego opóźnienia w stosunku do Zachodu w sposobie ujmowania problemu nie ma chyba różnicy – takie mam odczucie. Muszę natomiast stwierdzić, że nie da się tego powiedzieć, jeśli chodzi o skutki wojennej Zagłady.

Wedle mojego poczucia w powojennej Polsce w minimalnym stopniu miał miejsce wstrząs wywołany Zagładą. W czasie wojny stronnictwa polityczne w prasie podziemnej pisały o Żydach w znacznej mierze tak jak przed wojną. Po wojnie typowe było widzenie Żydów nie jako ofiar, ale aktywnych uczestników ówczesnych przemian, którzy mogli wracać do swoich domów i zajmować miejsce w administracji nowego systemu. Polacy tak bardzo byli skoncentrowani najpierw na polskiej klęsce, na swoim cierpieniu i zagrożeniu, a później na wprowadzanych i wymuszanych zmianach terytorialnych, własnościowych i politycznych, że katastrofa żydowska nie zaprzętała zanadto ich uwagi. Postawa Kościoła nie odbiegała szczególnie od przeciętnej.

Gdy po wojnie na Zachodzie rozwijała się stopniowo głębsza refleksja, w Polsce tego typu rozwój, który mógł się może dokonać w intelektualnych kręgach katolickich, zahamował ucisk okresu stalinizmu. Paradoksalnie bliskość Zagłady mogła być utrudnieniem: wyobraźnię zajmowały czyste opisy w stylu Bordowskiego, które można było nie tylko przeczytać, ale i usłyszeć od naocznych świadków. Obecność tylu ludzi, którzy przeżyli obozy, odsuwała na później rozważania, które wymagają dystansu. Najgłębsze dyskusje na łamach „Tygodnika Powszechnego” odbyły się dopiero w latach osiemdziesiątych, szczególnie wokół artykułu Jana Błońskiego, pod tytułem *Biedni Polacy patrzą na getto*.

W okresie bezpośrednio powojennym popularne było postrzeganie żydowskich ocalańców w sposób, który przesłaniał obraz Żydów jako ofiar przerażającej katastrofy, Szoah, Zagłady całkowitej, którą trudno porównać z wielkim nawet, ale nie tak totalnie niszczącym cierpieniem. Olbrzymia większość Żydów znikła, ich

domy – te, które ocalały – przejęli sąsiedzi, a powracający z Rosji, obozów lub ukrycia ocalańcy rzadko mieli jakikolwiek dobytek. Mimo to wcale nie wszyscy Polacy widzieli w Żydach wielkich przegranych. Gdy utożsamiało się Żydów z komunistami, to ponieważ komuniści systematycznie umacniali swoją władzę, Żydzi byli widziani jako część klasy rządzącej, nie jako ofiary, ale jako prześladowcy. Nie miejsce tu na dokładniejszy opis sytuacji Żydów. Byli wśród nich członkowie aparatu władzy, niewątpliwie wyraźnie nadreprezentowani, i byli ludzie, którzy rozpoczynali handel albo studia religijne, byli zagrożeni przez zbrojne podziemie oraz przez dawnych sąsiadów, którzy przejęli ich mienie, i ludzie represjonowani przez nowe władze. Większość chciała wyjechać z Polski, a po pogromie kieleckim nastroje emigracyjne stały się dominujące.

Pogrom kielecki też nie wywołał w Polsce wstrząsu na szerszą skalę. Fakt, że tłumy ludzi, wzburzone pogłoską o mordzie rytualnym, chciały mordować każdego, kto wyglądał na żyda, nie stał się okazją do refleksji, która by mogła zapoczątkować zasadnicze przeformułowanie stosunku do żydów w ramach polskiego Kościoła. Zasadnicze stanowisko biskupów było takie: stała się tragedia, która była pochodną walki politycznej w Polsce. Gdyby Żydzi zajęli się pracą, do której mają zdolności, zamiast uczestniczyć we władzy i w rozgrywkach politycznych, nie prowokowaliby niechęci. Stanowisko takie wyrażało przekonanie o naturalności przedwojennego obrazu Żydów jako ludzi, którzy mają prawo działać w gospodarce i w wolnych zawodach, ale nie w administracji państwowej. Argumenty biskupów zakładały też w zasadzie utożsamienie żydów z komunistami. Nie była niestety normą, a przeciwnie stanowiła wyjątek, postawa biskupa częstochowskiego, Teodora Kubiny, który ogłosił list pasterski i powiedział rzecz tak żywo wtedy potrzebną: „Wszelkie twierdzenia o istnieniu mordów rytualnych są kłamstwem”. Żydzi są zgodni co do tego, że gdyby takie wypowiedzi były częstsze i odpowiednio donośne, powojenne pogromy byłyby mniej dotkliwe.

Jeśli chodzi o ewentualność ówczesnego uczestnictwa Żydów w dialogu, to warunki w powojennej Polsce temu nie sprzyjały. Wszelkie próby odbudowywania życia żydowskiego były krótkotrwałe. Były one budowaniem w przejmującej pustce, pośród grobów, na gruzach społeczności, której 90 proc. zginęło. W latach 1945 – 1949 życie żydowskie szło trzema torami. Z jednej strony odradzały

się przedwojenne formy życia religijnego i inne tradycyjne instytucje, a ponieważ dawniej nikt nie był gotów do dialogu, nowe podejście nie mogło się pojawić przez ofiarne odtwarzanie. Po drugie organizowano działalność syjonistyczną, dążąc do emigracji do Izraela, co zostawiało Kościół poza zasięgiem zainteresowań. Po trzecie wreszcie, podejmowano wysiłek normalizacji życia we współpracy z nowymi władzami, nieraz na podstawie ideologii komunistycznej lub lewicowej, a to też nie stwarzało perspektywy, w jakiej można było poważnie po partnersku potraktować Kościół czy chrześcijaństwo. Żydowski liderzy podejmowali próby rozmów z ważnymi biskupami, by prosić o ochronę Żydów przed antysemitycznymi akcjami i wybrykami. Nie przynosiło to rezultatu. Nie było też w żadnym razie próbą dialogu.

Czy mimo nie sprzyjających tradycji i okoliczności elementy dialogu nie mogły się pojawić? Można powiedzieć, że możliwe jest podejście w duchu dialogu, nawet gdy brak poważnego partnera po drugiej stronie. Wystarczy kilka osób przekonanych o słuszności drogi dialogu, żeby coś zaczęło się dziać.

Otóż trzeba pamiętać, iż nawet gdyby po obu stronach istniała chęć podejmowania dialogu, to warunki polityczne stwarzały przeszkodę trudną do pokonania. Stalinizm utrudniał refleksję i praktycznie uniemożliwiał niezależny dialog, wszystko musiało być bowiem pod całkowitą kontrolą władz i służyć jej celom. Niezależne działania ograniczały się więc do obrony własnej tożsamości przed zewnętrzną presją. Kościół był w defensywie, dominowało myślenie zachowawcze. Żydzi byli albo bardzo zachowawczy, albo porzucali tradycję. (Żydowski komuniści uczynili to z reguły jak dawniej).

Jednak warunki polityczne podlegały fluktuacjom. Po 1956 roku ukazały się książki opisujące los Żydów, ale postępu w dziedzinie dialogu chrześcijańsko-żydowskiego raczej nie było. Uważam, że była to pochodna ogólniejszej okoliczności. W Polsce dominuje oczywiście Kościół rzymskokatolicki. Otóż przełomem dla katolików stał się dopiero II Sobór Watykański w latach sześćdziesiątych. Jego wpływu na dialog nie sposób przecenić. Sobór proklamował – wbrew poglądom dominującym poprzednio w Kościele – że Żydzi nie są przeklęci przez Boga, ale na odwrót, są Mu mili. Nowe nauczanie o Żydach i judaizmie, zapoczątkowane przez odpowiednie bezprecedensowe sformułowania zawarte w części 4. deklaracji *Nostra aetate*, umożliwiło powolną zmianę stanowiska stopniowo

rosnącej liczby Żydów: Kościół może już przestać być postrzegany jako siła, która zagraża, bo odmawia judaizmowi prawomocności i dąży do nawracania Żydów.

W tym miejscu pojawia się kolejne pytanie z cyklu „dlaczego nie wcześniej?” Otóż recepcja *Nostra aetate* w Polsce przyszła stosunkowo późno. W Stanach Zjednoczonych i na Zachodzie Europy w latach siedemdziesiątych powstawały specjalne komisje kościelne, które wydawały dokumenty i opracowania dotyczące katechezy, a w Polsce zaczęło się to dopiero dziesięć lat temu. Nie wiem, czy jest dobra odpowiedź na to pytanie. Częściowo jest to fragment szerszego zjawiska: większość zmian cywilizacyjnych zachodzi w Polsce z pewnym opóźnieniem w stosunku do Zachodu. Do pewnego stopnia działały nadal czynniki polityczne: Kościół ciągle był zepchnięty do defensywy. Ponadto tuż po Soborze nastąpiła wojna sześciodniowa na Bliskim Wschodzie i oficjalna kampania antysemitka w 1968 roku w Polsce. Zapewne nie ułatwiało to dialogu, szczególnie że wyjeżdżali wtedy Żydzi, którzy potencjalnie byłiby partnerami. Można sobie jednak wyobrazić chęć podjęcia dialogu ze strony katolickiej właśnie w reakcji na wydarzenia 1968 roku. Jeszcze łatwiejsze mogło to być z okazji wojny sześciodniowej w czerwcu 1967 roku, gdy Izrael znalazł się w niebezpieczeństwie, co znajdowało zrozumienie wśród Polaków. Nie nastąpiło to na znaczącą skalę. Niezależnie od przyczyn tego stanu rzeczy, tym bardziej warto przypomnieć działania, które można nazwać prehistorią dialogu w powojennej Polsce.

Prehistoria polskiego dialogu

Moja wiedza jest na pewno częściowa, a moja pamięć zawodna. Chciałbym wspomnieć o tych zjawiskach, które były ważne dla mnie.

Trudno przecenić rolę „Tygodnika Powszechnego” i miesięczników „Znak” oraz „Więź”. Dały one ważnym kręgom inteligencji katolickiej możliwość poznania elementów judaizmu i historii żydów oraz problemów moralnych powodowanych przez antysemityzm. Szczególnie wyraźnie stało się to już po II Soborze Watykańskim, którego ustalenia red. Jerzy Turowicz i jego środowisko starali się wprowadzać w życie. Niewątpliwie byli konsekwentnie otwarci na dialog.

Nie tylko publikacje są zasługą środowisk intelektualistów katolickich w tej prehistorii polskiego dialogu. Kilka lat po 1968 roku warszawski Klub Inteligencji Katolickiej zaczął organizować doroczne Tygodnie Kultury Żydowskiej, podczas których nie tylko sprzątało cmentarz żydowski, ale odbywały się także odczyty i spotkania ze znawcami kultury żydowskiej. Był wśród nich Szymon Datner, historyk, syjonista i nauczyciel śpiewu, dawny sportowiec i partyzant, któremu wiele zawdzięczam; był wybitny pisarz Julian Strykowski, znakomici poeci: Anna Kamińska i Jerzy Ficowski, był Marek Delman, uczestnik powstania w warszawskim getcie, a wiele lat później aktywista i autorytet polskiej opozycji antykomunistycznej. Organizowała te spotkania Sekcja Młodych KIK-u, a inicjatorem był Krzysztof Śliwiński, który potem, po zakosztowaniu chleba z wielu pieców, wrócił do spraw żydowskich, zostając doradcą w MSZ. W spotkaniach tych uczestniczyli nie tylko katolicy, ale również inni zainteresowani z kręgów opozycyjnej inteligencji, w tym Żydzi. Byłem tam i ja. Dlatego wiem, jak wiele można było się tam nauczyć, zarówno jeśli chodzi o wiedzę, jak i postawę otwartości. Byłem obecny wtedy na wielu mszach, odprawianych zwykle przez o. Jacka Salija. Od tego czasu liturgia katolicka nie jest mi obcy.

Pozwalam sobie na to osobiste wspomnienie, nie tylko żeby wyrazić wdzięczność wobec wspomnianych osób, ale żeby podkreślić pewną uniwersalną prawdę, której ważność jawi mi się coraz mocniej. Dialog może się opierać na znajomości tradycji i historii, na przeświadczeniach teologicznych, na ogólnym nastawieniu, że dialog jest rzeczą dobrą, ale podstawową rolę odgrywa osobista znajomość partnera i spotkanie z religijnością innych. Im więcej ma się kontaktu z ludźmi z tej drugiej strony, tym naturalniejszy i potencjalnie głębszy jest dialog. Co więcej, najlepiej jest, gdy nie chodzi tak bardzo o kontakt dwu obcych stron, ale o spotkanie, w którym jakaś istotna wspólnota jest dana i oczywista. Te spotkania w KIK-u łączyły nie tylko z powodu tematu, ale i dlatego, że odwoływały się do ważnej wówczas wspólnoty polsko-inteligencko-opozycyjnej i do stojących za nią wspólnych wartości, wyrażanych na łamach wspomnianych czasopism. Opisanie tych wartości jest trudne i czeka jeszcze na autora, który podejmie to zadanie. Wedle mojego rozeznania można je określić zarówno jako chrześcijańskie, jak i żydowskie. Zapewne coś z tych nadziei i ukrytej za nimi utopii funkcjonowało wśród szerszych kręgów Polaków i uwidocznili się potem w jeszcze

trudniejszej do opisanania – i w latach dziewięćdziesiątych niezmiernie już duchowo odległej – rewolucji „Solidarności”.

W latach siedemdziesiątych zaczęło funkcjonować środowisko Komitetu Obrony Robotników, które łączyło niektóre kręgi katolickie i dysydentów partyjnych, byłych marksistów. Wśród tych ostatnich byli Żydzi, choć z reguły tylko z pochodzenia, bez związku z tradycją, a tym bardziej religią żydowską. Pomimo stworzenia wspólnoty, i to nie tylko wąsko politycznej, ale opartej na podobnym widzeniu godności człowieka, nie było tam miejsca na dialog, który można by określić jako chrześcijańsko-żydowski. Wynikało to głównie stąd, że nie było Żydów mających odpowiednią wiedzę, tożsamość i chęć, aby uczestniczyć w spotkaniu j a k o Ż y d z i. Był jednak subtelniejszy powód: zainteresowanie historią żydów i judaizmu, oburzenie na antysemityzm nie oznaczają koniecznie uznania prawomocności judaizmu, czyli takiego szacunku dla drugiej strony, który jest niezbędny w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Najlepiej symbolizuje ten problem postać członka KOR-u, ks. Jana Zieja.

Ten charyzmatyczny kaznodzieja, uważany przez niektórych niemal za świętego, był pełen życzliwości dla Żydów i jeszcze od czasów przedwojennych wykazywał żywe zainteresowanie życiem żydowskim. Jednak jego przedwojenne zainteresowanie miało wyraźny podtekst ewangelizacyjny: nawrócenie Żydów było perspektywicznym celem. Wiem to, bo sam to powiedział w rozmowie, gdy do niego przyszedłem we wczesnych latach osiemdziesiątych z moim przyjacielem, rabinem ze Stanów Zjednoczonych. Podobny był charakter przedwojennej intelektualnej formacji katolickiej związanej z zakładem dla ociemniałych w Laskach. Szlachetni, otwarci, przeciwni antysemityzmowi, a przy tym przyjmujący chętnie Żydów konwertytów, nie wychodzili – jak mi się zdaje – poza perspektywę chrystianizacji Żydów. Nie można było więc mówić o rzeczywistym dialogu. Co naprawdę uważał na ten temat ks. Zieja po wojnie, a szczególnie w czasach KOR-u, niestety nie wiem. Może zmienił zdanie, ale nie miało to wyraźnego wyrazu publicznego. Na następne spotkanie ów rabin przywiózł hebrajską maszynę do pisania, której bardzo pragnął ks. Zieja. A sam ów rabin i profesor uniwersytetu otrzymał od sędziwego księdza błogosławieństwo, którego bardzo pragnął.

Następnym etapem w dziejach PRL-u, a więc i kontekstu polskiego dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, był okres pierwszej

„Solidarności”. Wtedy, a także już w stanie wojennym, pojawiło się wiele publikacji na tematy żydowskie. Wiele tabu zostało złamanych i tak już zostało, ponieważ potem rozkwitła prasa podziemna. Czas stanu wojennego nie był czasem dialogu, ale był czasem bliskości, która później może owocować dialogiem.

Najważniejszym faktem tamtego okresu jest rozpoczęcie pontyfikatu Jana Pawła II. Od początku spotykał się on z przedstawicielami Żydów i kontynuował drogę rozpoczętą przez sobór. Już w 1979 roku mówił o pojednaniu, pełnym wzajemnym zrozumieniu i braterskiej miłości. Potem nabierało to bardziej konkretnych kształtów, aż do wizyty w rzymskiej synagodze, stwierdzenia o „starszym bracie” i grzechu antysemityzmu. Jego osobiste doświadczenia bliskości z żydami miały też swoją wagę i chyba ułatwiły postęp w dziedzinie światowego dialogu, który się za jego sprawą dokonał. Oddziaływanie tego na Polskę było siłą rzeczy znaczne, ponieważ autorytet papieża Polaka nie miał sobie równych. Symboliczny wymiar miały późniejsze spotkania Jana Pawła II z delegacją Żydów polskich. Należą one już do ostatniego dziesięciolecia, do „historii”, a nie prehistorii dialogu w Polsce.

Ważnymi wydarzeniami budującymi tło dialogu były konferencje historyków dotyczące historii Żydów w Polsce. Pierwsza poważna konferencja, w której uczestniczyli najbardziej kompetentni historycy z Polski, Izraela, a także Europy i Stanów Zjednoczonych, odbyła się w Oksfordzie w 1984 roku. Potem przyszyły kolejne, między innymi na uniwersytecie w Jerozolimie, Warszawie i Krakowie. W kwestiach dotyczących historii XX wieku, a nawet wieku poprzedniego, potrzebny był prawdziwy dialog historyków. Można chyba powiedzieć, że specjaliści dosyć łatwo dochodzili do porozumienia co do faktów, również tych dotyczących wojny. Oceny i interpretacje są bardziej subiektywne, ale i w tym zakresie rzetelni historycy mogą rozmawiać wspólnym językiem. Zadanie jest nieporównywalnie prostsze i obliczone na krótszą metę niż w przypadku dialogu religijnego. Jednak przekazanie wspólnych ustaleń historyków przeciętnym ludziom jest bardzo trudne. Jeszcze trudniej jest wpłynąć na zbiorową pamięć. Jest to zadanie na pokolenia. Droga wiedzie przez edukację. Największym osiągnięciem dialogu profesorów już w latach dziewięćdziesiątych stała się mieszana polsko-izraelska komisja podręcznikowa, która 1996 w roku wydała broszurę zawierającą wspólne oceny i zalecenia dotyczące nauczania historii i kultury

Żydów w szkołach polskich oraz historii i kultury Polski w szkołach izraelskich.

Pierwsza w Polsce kościelna konferencja poświęcona judaizmowi została zorganizowana przez księży werbistów w ich seminarium w Pieniężnie w kwietniu 1986 roku. Przynależy ona z pewnością do dziedziny dialogu: chodziło w niej nie więcej, ale nie mniej, jak o popularyzację żydowskich tradycji przez Żydów na użytek księży i kleryków przygotowujących się do pracy misyjnej. Było to zarazem spotkanie ludzi, a dla mnie i moich żydowskich przyjaciół – pierwsza okazja do wizyty w seminarium duchownym. Spotkanie to należy do „prehistorii”, bo wyprzedza, choć zaledwie o kilka tygodni, powstanie odpowiedniej komisji (wtedy: podkomisji) episkopatu. Wspominam je ciepło, bo było pierwsze, a ks. Bernard Wodecki SVD wzbudził nasze wielkie uznanie swoją wiedzą oraz entuzjazmem. Najbardziej zaimponowało nam to, że uczył swoich studentów wszystkich zwrotek hymnu izraelskiego!

Ogólne cele dialogu chrześcijańsko-żydowskiego a specyfika polska

Celem dialogu nie jest synkretyzm religijny i to w Polsce wiedzą nie tylko ludzie, którym dialog jest bliski. Zresztą z powodu dominacji katolicyzmu mało komu przychodzi do głowy pomysł syntezy religii. Jednak z tego samego powodu wiele osób zakłada, że jedna prawdziwa wiara powinna objąć wszystkich. To, że warunkiem wstępnym rzeczywistego dialogu jest wykluczenie prozelityzmu, nie jest powszechnie rozumiane. Dialog, który nie ma na celu, choćby w perspektywie, nawrócenia żydów, jest wtedy traktowany podejrzliwie.

Najgłębszym, dalekosiężnym celem dialogu teologicznego jest stworzenie rzetelnej wizji teologicznej drugiej strony. Istnienie dialogu w Polsce ułatwia zainteresowanym tym zadaniem osobom poznawanie tego, co napisano w tym zakresie na świecie. Możliwość rozmowy z kompetentnymi partnerami jest nieodzownym uzupełnieniem studiowania literatury. W Polsce jest wielu teologów katolickich i pewna liczba innych teologów chrześcijańskich. Liczba kompetentnych żydów jest bardzo, bardzo niewielka. Spośród tych wszystkich osób realne zainteresowanie dialogiem wykazuje tylko niewielu entuzjastów. Jednak mimo to bardzo wielu chrześcijan jest

ciekawych, jak postrzegać żydów i judaizm w świetle nauczania Kościoła, a bardzo wielu żydów (spośród tych nielicznych, którzy poczuwają się do żydowskiej tradycji religijnej) chce wiedzieć, jak rozumieć w świetle żydowskich pojęć rolę chrześcijaństwa, w cieniu którego żyjemy. Dlatego istnieje pewien niebagatelny „rynek” dialogu.

Ważnym, a często głównym motywem chrześcijańskiego zainteresowania kontaktem z Żydami jest chęć odpowiedzi na pytanie: Dlaczego żydzi nie przyjęli Jezusa? Takie podejście nie daje szansy na głębsze porozumienie, bo to pytanie jest mało istotne z perspektywy żydowskiej. Płodne natomiast – co widać również w Polsce – jest wykorzystywanie przez chrześcijan dialogu z Żydami do poznawania judaizmu w celu odzyskiwania lub pogłębiania żydowskich źródeł chrześcijaństwa. Nawet skromny udział żydów może być w tym pomocny i – jak z przyjemnością mogę zaświadczyć – jest przyjmowany z zadowoleniem i wdzięcznością.

W Polsce, tak jak na Zachodzie, tłem dialogu jest posoborowe otwarcie na elementy tradycji żydowskiej w niektórych grupach i ruchach wewnątrz Kościoła. W ruchu oazowym zdarzają się śpiewy po hebrajsku, co byłoby nie do pomyślenia w katolickich grupach młodzieżowych przed wojną. W takim ruchu ożywienia religijnego jak neokatechumenat poszukiwanie żydowskich korzeni Kościoła jest jednym z ważnych, świadomie formułowanych celów. To też należy do współczesnej rzeczywistości dialogu. Chciałbym dodać, że moim zdaniem Żydzi są na ogół chętni do pomagania w tych dążeniach. Należy jednak uczynić ważne zastrzeżenie: wsparcie w poszukiwaniu korzeni nie może być mieszane z ruchem tak zwanych Żydów mesjańskich, czyli uznających Jezusa na Mesjasza. Ten niewielki w sumie ruch jest przez wszystkie odłamy judaizmu zgodnie uważany za nową próbę nawracania Żydów, organizowaną przez niektóre grupy protestanckie. W Polsce jest to na szczęście zjawisko marginalne i nie ma wyrazu instytucjonalnego. Natomiast jest sprawą wewnątrzkościelną próba tworzenia Kościoła hebrajskiego. Mimo że istnieje związek teologiczny między tą próbą a ruchem żydów mesjańskich, nie musi ona budzić zastrzeżeń tak długo, jak długo chodzi o odtwarzanie zanikłych nurtów tradycji chrześcijańskiej, nie zaś o nawracanie Żydów. Polskim elementem jest tu osoba lidera tych poczynań – o. Daniela, czyli Oswalda Rufeisena, który jest w swojej rodzinnej Polsce postacią znaną i cenioną.

W Polsce największym, nadzwyczajnym szacunkiem i uwielbieniem cieszy się papież Polak. Dlatego jego postawa może oddziaływać szczególnie mocno. A przecież to on podkreśla, że oparte na szacunku stosunki z judaizmem są dla Kościoła żywotnie ważne. To on doprowadził do unormowania stosunków z państwem Izraela. Ponadto wniósł element osobisty: własne doświadczenia kontaktów z żydami i osobistą znajomość wojennej Zagłady. Dla mnie jako Polaka jest istotne i to, że jasne stanowisko papieża jest w Polsce bardzo ważnym ograniczeniem dla tych wszystkich, którzy chcą łączyć antysemityzm z chrześcijaństwem. Niegdyś było to typowe. Teraz, jeśli nie chce się przeczyć autorytetowi papieża, trzeba mówić o masonach, „Europejczykach”, trockistach itp.

Wielka reorientacja teologiczna przyszła do Polski z Watykanu. ogólne rozważania teologiczne przyszły w zasadzie z Zachodu. Ale dialog to tyleż formowanie wizji teologicznych, ile przewycięzanie bagażu przeszłości. Tak jest wszędzie, ale faktem jest, iż niektóre szczególnie ciężące wydarzenia historyczne miały miejsce właśnie na ziemiach polskich. Wszędzie są one ważne dla dialogu, ale w Polsce bliższe, bardziej namacalne i budzą więcej kontrowersji.

Perspektywa historyczna nie musi być zaprzeczeniem teologicznej. Wojenna Zagłada daje pokarm dla myśli religijnej, a rezultaty teologicznie motywowanego antysemityzmu muszą być tematem dialogu. Nikt tego nie neguje, choć z pewnością żydzi są bardziej skłonni do rozpamiętywania historii. Może dlatego, że historia była aż tak dotkliwa.

Jest kilka elementów niedawnej historii, które są szczególnie istotne dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego w Polsce i wpływają na jego specyfikę.

1) Najogólniejszym dziedzictwem polskiej tradycji, które wpływało i wpływa na stosunek do polskich żydów, jest utożsamianie polskości z katolicyzmem. Powstałe na gruncie sytuacji Polski rozbiorowej, jest teraz mniej powszechne niż kiedyś, ale wciąż stanowi tło wielu postaw i zagraża marginalizacją mniejszości.

Innym elementem polskiej tradycji, który odczuwam czasem jako niebagatelny element tła dialogu, jest tradycja romantyzmu, zawierająca wątek mesjanizmu, wedle którego Polska jest narodem wybranym, cierpi jako „Chrystus narodów”. Stanowi to głębsze źródło rywalizacji o to, kto bardziej cierpieć. Jest to podejście nie znane poza Polską.

2) Szoah jest wszędzie ważnym punktem odniesienia. Jest dla Żydów tak głęboką raną, że jej przewycięzenie – jeśli w ogóle jest możliwe – wymaga przeminięcia pokoleń. Dopiero gdy to przemyślowo i naukowo zaplanowane morderstwo stanie się tragedią z odległej historii, będzie możliwe przyjęcie teologicznych schematów i teoretycznych konstrukcji „wyjaśniających” Zagładę przez szersze kręgi Żydów, a nie tylko mistyków i intelektualistów. Na razie jest to wciąż historia bezpośrednia, rodzinna, która budzi najżywsze emocje. Paradoksalnie ten wymiar nie jest dobrze rozumiany w Polsce. Ciągłe napotykamy postawę: myśmy też cierpieli, byli w obozach, co za różnica, dlaczego Żydzi chcą się wyróżniać? Oprócz „konkurencji” w cierpieniu jest w tym również specyficznie polskie spojrzenie na tamte czasy: winni są Niemcy i kropka. Mówienie o winie chrześcijan wydaje się nie na miejscu. Przecież polscy chrześcijanie też cierpieli. Do dziś widzą raczej wspólne z Żydami cierpienie niż wspólność z Niemcami Kościół.

3) W oczach Żydów ze świata Szoah została na Polsce szczególnie piętno. Polska jest krajem obozów zagłady. Polska jest cmentarzem. Dla mnie i takich jak ja Żydów polskich te stwierdzenia są słuszne, ale opisują tylko jeden aspekt naszego obrazu Polski. Nawet gdy rozumiemy, dlaczego inni Żydzi tak patrzą, widzimy w Polsce miejsce życia, naszego w miarę normalnego życia, a nie tylko śmierci. Dialog w Polsce musi uwzględniać oba te aspekty: ziemia śmierci dla innych Żydów, ziemia i śmierci, i życia – dla nas.

Wszyscy powinniśmy przyjąć do wiadomości, że Auschwitz, który dla całego świata jest symbolem Szoah, znajduje się w Polsce. Nawet jeśli niemilo jest o tym myśleć, jest faktem, że wiele osób przyjeżdża do Polski głównie po to, by zobaczyć właśnie to miejsce.

4) Pogrom w Kielcach i wszystko, co on symbolizuje, czyli zagrożenie dla życia Żydów w powojennej Polsce, a nawet systematyczne akcje zabijania Żydów – to tragiczne dziedzictwo, któremu mało kto ma odwagę stawić czoło. Często jest u nas załatwianie sprawy przez przedstawianie różnych koncepcji prowokacji, w przekonaniu że to jakoś oczyszcza Polaków i Polskę. Jest to uciekanie od problemu.

Jak trudno jest podjąć wyzwanie moralne, jakie wywołała zbrodnia w Kielcach w 1946 roku, widać było pięćdziesiąt lat później. Oświadczenia kościelne wypowiedziane z okazji obchodów rocznicy, zawierające słuszne słowa i potępiające oczywiście mord i jego

inspiratorów, skupiały się jednak na obronie ówczesnej postawy przedstawicieli Kościoła, którzy próbowali interweniować, ale nie zostali dopuszczeni, a ponadto podkreślały możliwość prowokacji i polityczne wykorzystanie tragedii przez ówczesne władze. Nie próbowały natomiast podjąć kwestii roli Kościoła w utrzymywaniu wiary w mord rytualny i problemu odpowiedzialności, przed którym muszą stanąć krewni uczestników tłumy ogarniętego amokiem zabijania i ich duszpasterze. Jest natomiast godne uwagi, że prywatna grupa kieleckich chrześcijan wypowiedziała publiczne mocne słowa skruchy, a nadto głębokiego poruszenia, że w tej „niepojętej zbrodni” brali udział Ostarsi bracia, ojcowie, sąsiedzi”. Jak na razie, to przede wszystkim oni, podobnie jak bp Teodor Kubina, wywołują u mnie poczucie wdzięczności, gdy myślę o polskich, chrześcijańskich reakcjach na tamten pogrom.

Antysemicka nagonka to tylko fragment wydarzeń 1968 roku, ale niestety to ten fragment stanowi o polskiej specyfice: nigdzie w Europie po śmierci Stalina nie było niczego podobnego. Wymuszona szykanami emigracja większości żydów pozostawiła wiele goryczy u wyjeżdżających, którzy nawet po 1989 roku nie mogą automatycznie odzyskać odebranego im wtedy obywatelstwa. Na świecie akcja ta potwierdziła tylko opinię o szczególnym antysemityzmie Polaków. Choć winna tego szczucia była część aparatu partyjnego, ówczesne odwoływanie się do tradycji ONR, czyli polskiego faszystwu, bywa do dziś powtarzane przez polityków i publicystów, czasem deklarujących przywiązanie do Kościoła. Polscy żydzi pamiętają zarówno kampanię nienawiści, jak i postawy solidarności. Czasem mam wrażenie, że aby stwierdzić, czy ktoś spośród osób, które pamiętają tamte czasy, odczuwa prawdziwą życzliwość dla dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, wystarczy sprawdzić, czy w Marcu czuł się obiektem antyinteligentkich i antyliberalnych ataków oficjalnej propagandy.

5) Rolę żydowskich komunistów wyolbrzymiają antysemici w Polsce i zupełnie nie rozumieją jej Żydzi na Zachodzie. W PRL prominentni Żydzi z reguły dystansowali się od żydostwa i z pewnością prawie nigdy nie działali z żydowskich inspiracji czy w żydowskim interesie. Utrudnia to rzetelne podjęcie tematu. Uważam jednak, że w latach bezpośrednio powojennych liczba żydowskich komunistów, zarówno tych przedwojennych, jak i świeżej darty, co więcej – udział niektórych z nich w zbrodniach systemu, stwarza kwestię odpowiedzialności moralnej Żydów. Takie postawienie sprawy nie ma

na celu wybielania Polaków, Rosjan czy chrześcijan: nie jest tak, żeby Polacy czy katolicy jako ogół byli niewinni, a żydzi jako ogół winni zła tamtego czasu. Przypomnienie o żydowskich złoczyncach nie ma też na celu pomniejszenia cierpienia i zagrożenia żydów, realnego również w powojennej Polsce. Ma tylko uwzględnić fakt, że stosunkowo liczni Żydzi bywali wtedy nie tylko po stronie prześladowanych, ale i po stronie prześladujących. Podjęcie wynikającego stąd wyzwania moralnego wymaga odwagi, na którą – muszą przyznać – nie zawsze nas stać.

6) Może najogólniejszym wspólnym mianownikiem różnych problemów tworzących specyfikę dialogu w Polsce, która raz i tak wielu ludzi z Zachodu, zarówno Żydów, jak i chrześcijan, jest nawet nie obecność antysemityzmu, lecz negowanie jego istnienia. Oznacza to brak zrozumienia, a więc i brak odporności na tę truciznę. Nie chodzi mi o to, by wszelkie niechętnie wobec żydów uczucia czy uwagi wkładać do jednego worka z napisem „antysemityzm”. Jednak gdy ks. prałat Henryk Jankowski używa klasycznych kategorii antysemickich, przedstawiając gwiazdę Dawida jako symbol ciemnych sił zagrażających Polsce, a żydowskich bankierów oskarżając o wywołanie drugiej wojny światowej, trudno nie popaść w osłupienie, gdy zarazem deklaruje on, że nie jest antysemitą. Warto dodać, że w tym samym kazaniu, w którym zestawił gwiazdę Dawida ze swastyką, użył również sformułowania, iż Chrystus został „zamordowany przez Żydów za prawdę”. To pokazuje, że chrześcijańskie źródła antysemityzmu nie są wcale odległe od nadużyć politycznych. Najbardziej rażące dla Żydów jest to, że oficjalne reakcje kościelne częściej lekceważą problem, niż go podejmują.

Szczególne chyba dla Polski jest teza o antypolonizmie, rozumianym jako wyjątkowa żydowska nienawiść wobec Polaków, stawiana na równi z antysemityzmem. Jest to o tyle nietrafne, że antysemityzm jest wizją świata wypływającą z głębokich, mitycznych źródeł, natomiast „antypolonizm”, który jest postawą dla mnie wysoce denerwującą, sprowadza się zwykle do widzenia Polaków jako beznadziejnych antysemitów. Co więcej, tylko antysemityzm wielokrotnie prowadził do zbrodni, nawet, jak wiemy, na kolosalną skalę. Wyrażanie więc jednym tchem sprzeciwu wobec antysemityzmu i antypolonizmu, co czynią nieraz nie tylko antysemici, ale również ludzie dobrej woli, jest dla Żydów zgrzytem. Jest tak nawet dla polskich Żydów, którzy przeciwstawiają się antypolskim po-

stawom u Żydów zagranicznych. Razi to nas tym bardziej, że potępienie antypolonizmu stało się dla wielu nową formą antysemityzmu i pretekstem do odmowy rzetelnego potraktowania antyżydowskich wydarzeń w najnowszej historii Polski.

W bagatelizowaniu antysemityzmu jest też, być może, pewne szczególne dziedzictwo tragicznej polskiej historii. W czasie wojny antysemityzm niemieckiego okupanta wyrażał się w systematycznym zabijaniu. Wydaje się, że i potem przez antysemitizm niektórzy rozumieli tylko zabijanie Żydów. Jeśli antysemityczne są tylko słowa, to właściwie o co chodzi? Tymczasem, jak wiemy, w tej dziedzinie zatrute słowa i obrazy mogą prowadzić do zbrodni. Ponadto słowa też ranią. To przekonanie o ważności słów na temat żydów, obrazów proponowanych przez teologię i katechizm, jest w centrum wysiłków, które doprowadziły do tak znaczących dokonań w dziedzinie dialogu w Polsce.

Dokonania

Powstanie Komisji Episkopatu Polski do Dialogu z Judaizmem

Po okresie nieformalnych kontaktów z przedstawicielami żydów, w czym wyróżniał się bp Władysław Miziołek, biskupi powołali w 1986 roku oficjalną komisję kościelną do spraw żydowskich pod kierownictwem bpa Henryka Muszyńskiego. Jej członkami zostało wielu księży, także późniejszy biskup Stanisław Gądceki, który w roku 1994 został jej przewodniczącym, a także kilka osób świeckich, w tym red. Jerzy Turowicz i prof. Anna Świderkówna. W roku 1996, w wyniku reorganizacji komisja stała się zespołem szerszej Rady ds. Stosunków Międzyreligijnych, obejmującej też sekcje do dialogu z niewierzącymi i innymi religiami.

Gdy powstawała komisja, pojawił się ostry kryzys, jakim była kontrowersja wokół oświęcimskiego karmelu. Protesty zagranicznych Żydów przeciw usytuowaniu klasztoru siostr karmelitanek w ramach kompleksu obozowego doprowadziły do dwukrotnych katolicko-żydowskich rozmów na bardzo wysokim szczeblu w Genewie, a po paru latach krętej historii do przeniesienia klasztoru o kilkaset metrów. Pierwszym dokumentem komisji było opracowanie jej sekretarza, o. Stanisława Musiała SJ, który w pogłębiony sposób analizował sytuację, uwzględniając żydowską wrażliwość

w odniesieniu do Oświęcimia. Od tego czasu stał się on ważną postacią w polskim dialogu. Utworzył potem w siedzibie krakowskich jezuitów biblioteczkę judaistyczną.

W pamięci tych, którzy brali udział w przewyciężaniu konfliktu, rysują się przede wszystkim momenty bolesne, nieszczęsne i zawstydzające. Można jednak powiedzieć, że sprawa ta ujawniła się emocji wokół Auschwitz oraz potrzebę głębszej wiedzy i kontaktów kościelno-żydowskich, również na płaszczyźnie międzynarodowej, a przez to miała również stronę pozytywną. Historia ta, która ciągnęła się długo, wymagała interwencji papieża, aby przewyciężyć zasadnicze opory w łonie polskiego Kościoła przed zmianą lokalizacji klasztoru wyrażane przez przełożonych zgromadzeń zakonnych, a także przez prymasa Polski. Sprawa nawet teraz nie jest w pełni zakończona, ponieważ nie został przeniesiony olbrzymi krzyż stojący przed budynkiem byłego klasztoru, który dominuje nad obozem, co bulwersuje i może stanowić punkt zapalny (zob. s. 213). Tym razem jest to jednak wynik braku rozstrzygnięć prawnych (przedłużającej się nieznośnie, a przez to podejrzanie, sprawy sądowej przeciw nie budzącemu zaufania stowarzyszeniu, któremu przełożona karmelitanek przekazała – bezprawnie, jak uznały władze miasta – użytkowanie budynku „teatru”, z którego wyprowadziły się siostry), a nie braku decyzji zwierzchnictwa kościelnego.

List Pasterski Episkopatu Polski

O ile kontrowersja w sprawie Karmelu była katalizatorem dialogu na poziomie oficjalnym, o tyle komisja pod kierownictwem obecnego abpa Henryka Muszyńskiego szybko poszła drogą pracy u podstaw. Jej wynikiem był list pasterski Episkopatu Polski z 30 listopada 1990 roku. Zawierał on po raz pierwszy tak pełne – i ogłoszone oficjalnie z ambon (w styczniu 1991) jako głos całego Kościoła – przedstawienie posoborowej reorientacji nauczania katolickiego na temat Żydów i judaizmu. Co więcej, zawierał również odniesienia do najnowszej historii Polski, między innymi do Zagłady i okresu powojennego. Ze względu na wagę tego bezprecedensowego w Polsce dokumentu warto mu poświęcić nieco uwagi.

Wszyscy praktykujący katolicy w Polsce usłyszeli, jakie są główne punkty soborowej reorientacji wobec judaizmu. A przecież

sprawy te nie są powszechnie znane, na pewno zaś nie są głębiej przyswojone. Cieszę się, że wszyscy usłyszeli, iż ja jako żyd nie jestem winien śmierci Jezusa, a także, że Bóg „nie cofnął narodowi żydowskiemu swego wybrania”. Podkreślenie żydowskich źródeł Kościoła i zbieżnych z judaizmem oczekiwań eschatycznych daje głęboką i mocną podstawę potępieniu antysemityzmu.

Stosunek Polaków do Szoah, wojennej Zagłady Żydów, budzi wiele kontrowersji. Założenie, że była to postawa jednolita, prowadzi do niedopuszczalnych uproszczeń, bo albo do tezy, że Polacy byli niechętni Żydom aż do współdziałania z Niemcami, albo do tezy, że Polacy sympatyzowali i pomagali jak mogli. Uważam, iż list pasterski umiejętnie unika takich uproszczeń i wykracza poza częstą w Polsce postawę obronną.

Rad jestem, że biskupi wspomnieli o formalnym wyrażeniu uznania i wdzięczności Polakom chrześcijanom, którzy angażowali się w pomoc Żydom, jakim są medale nadawane przez jerozolimski instytutu Jad wa-Szem. Dodam tylko pewne uzupełnienie. Sformułowanie o „łańcuchu serc ludzi dobrej woli i pomocnych rąk” stojących „za każdym z ocalałych Żydów” jest trafne w odniesieniu do bardzo wielu przypadków. Sugeruje ono jednak nietrafnie, że przy pomaganiu Żydom zawsze chodziło o dobre serce wielu chrześcijan. Tymczasem niektórzy nie-Aryjczycy ukrywali się bez żadnej pomocy, zagrożeni jedynie ewentualną denuncjacją. Wśród pomagających byli nieraz Żydzi, sami ukrywający się na aryjskich papierach. Co najważniejsze bardzo często pomoc była wysoko opłacana. Tak więc niektórym chodziło o interes, innym o nakaz sumienia, a czasem wszystkie motywy miały znaczenie.

W okupowanej Polsce postawa życzliwości wobec żydów bynajmniej nie dominowała, a zła wola nie była wyjątkiem. Biskupi przeciwstawiali się samozadowoleniu i napisali o pozostającym „na zawsze wyrzucie sumienia” i wyrazili prośbę o przebaczenie. Określenie „na zawsze” brzmi bardzo mocno, słowo „przebaczenie” – bardzo ładnie. Szkoda, że dość niejasny jest dalszy ciąg tego sformułowania: mówi się mianowicie o wyrzucie sumienia „także w wymiarze społecznym”. Czy chodzi o to, że wyrzut sumienia niepokoi wiele osób, czy że Kościół wypowiada się w imieniu swoich wiernych? Podjęcie tematu przebaczenia przez stronę żydowską nie jest proste, bo nie wiadomo, kto miałby prawo przebaczać i w czym imieniu. Przebaczenie w imieniu skrzywdzonych zmarłych nie jest

procedurą praktykowaną w tradycji żydowskiej. Nie mogę też nie dodać, że autorzy zdecydowanie osłabili wymowę swego stwierdzenia, pisząc, że trzeba prosić przebaczenie, jeśli „choćby tylko jeden chrześcijanin” mógł pomóc, a nie pomógł lub szkodził. Sugeruje to, że tylko nieliczne jednostki postąpiły nagannie. Tymczasem obojętność była częsta, przeważała. Mówiąc „choćby jeden” znosi się ów „wymiar społeczny”. Z punktu widzenia zasadniczych rozróżnień moralnych nawet jeden przypadek otwiera całą problematykę. Zjawisko masowe stwarza jednak dodatkowe, moralnie nieobojętne pole rozważań. Sądzę, że dla odbiorcy dokumentu określenie „choćby jeden” stwarza podstawę zbagatelizowania zjawiska.

W innym fragmencie listu pasterskiego całkowicie słusznie wyrażone jest przekonanie, że wiązanie umieszczenia obozów zagłady w Polsce z polskim antysemityzmem jest „niesprawiedliwe i krzywdzące”. Uważam, że jest to wynik złej woli lub niezrozumienia warunków okupacji. Chcę jednocześnie wspomnieć o pewnych moich obawach: choć wzięte dosłownie stwierdzenie, że Polacy „jako naród (...) byli ofiarami tej samej zbrodniczej rasistowskiej ideologii nazizmu hitlerowskiego”, uważam za słuszne, obawiam się, że zostało ono szeroko zrozumiane jako opinia, iż los Żydów nie różnił się od losu Polaków. Otóż jest to po prostu nieprawda. Nic nie ujmując tragedii, jaką dla wszystkich Polaków była okupacja, muszą przypomnieć o zasadniczej różnicy pomiędzy położeniem polskich żydów a sytuacją Polaków chrześcijan. Żydowskie dziecko mieszkające w Warszawie, Krakowie czy Lublinie nie miało praktycznie szans przeżycia, dziecko nieżydowskie było zagrożone, ale szansa przeżycia była duża, nawet w Warszawie. Jest to stwierdzenie oczywiste, ale jego konsekwencją jest zaprzeczenie cytowanym w liście pasterskim słowom Jana Pawła II do Żydów: „Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem”.

Polskiej opinii szczególnie potrzebne były i są słowa biskupów, że komuniści żydowskiego pochodzenia byli motywowani ideologią komunistyczną, a nie pochodzeniem lub religią. Rzeczywiście, ideologia ta od każdego wymagała zerwania z tradycją. Nie tolerowała u żydów kultywowania tradycji religijnych, narodowych czy kulturalnych (oprócz działań „żydowskich w formie, socjalistycznych w treści”). Oczywiście Żydzi ucierpieli od komunizmu nie mniej niż inni. Antysemityzm był cechą również władzy komunistycznej,

czasem jej cechą jaskrawą. Dobrze, że biskupi wspomnieli o Żydach jako ofiarach tej władzy. Żałuję natomiast, iż osłabili swoje przedstawienie problemu wstawiając słowo „zapewne”. Napisali, że „źródłem inspiracji ich działania nie było zapewne ani ich pochodzenie, ani też religia, ale ideologia komunistyczna”. Zaznaczają w ten sposób dystans do jasno wyrażonej krytyki argumentu o „żydokomunie”. Wielkość tego dystansu jest zależna od nacisku, jaki się kładzie na to słówko „zapewne”. Wyobrazenie, że to Żydzi stworzyli komunizm, jest wyrazem antysemitckiego uprzedzenia. Rzetelne podejście to postawienie pytania, dlaczego ruch komunistyczny przyciągał tak stosunkowo wielu Żydów.

W sumie nie mam wątpliwości, że biskupi napisali jasno zarówno to, że żydowska tradycja jest prawomocna, a często rzucane przeciw Żydom oskarżenia teologiczne są bezzasadne, jak i to, że sytuacja okupacyjna nie była taka jednoznaczna, a mówienie o „żydokomunie” jest nadużyciem. Sądzę, że wiele jest w Polsce osób, również wśród głęboko zaangażowanych katolików, dla których stwierdzenia listu zabrzmiały zaskakująco. Tym bardziej musiały one zastanowić tych wszystkich, którzy słowa „Żyd” używają jako obelgi.

Wszystkie te zastrzeżenia dotycząc niuansów; w pełni doceniam wagę sformułowań zawartych w liście. To na nich jest i będzie budowana praca formacyjna, która daje szansę na rozszerzenie dialogu. Należy jednak postawić pytanie o recepcję tego listu. Wiem, że były kościoły, w których go nie odczytano, co samo w sobie świadczy o jego kontrowersyjności. Przypomina też, jak ważny jest fakt, że list podpisali wszyscy bez wyjątku biskupi.

List, który wywołał wiele bardzo pozytywnych komentarzy za granicą, w Polsce nie był szeroko komentowany. Wydaje się, że większość szybko o nim zapomniała. Jednak jego słowa działają: słyszałem, iż zdarzało się, że katolicy chcieli się spowiadać z grzechu antysemityzmu (z listu jasno wynika, że można mówić o takim grzechu, zresztą Jan Paweł II mówił o tym wprost, ale wprost takie sformułowanie nie było w liście użyte). Z drugiej strony konserwatywni krytycy, zarzucający Kościołowi „zjudaizowanie”, myśleli na pewno i tym Liście.

*Oświęcimskie Centrum Dialogu
i Rada przy obozie Auschwitz-Birkenau*

Ubočnym skutkiem kontrowersji w sprawie Karmelu było utworzenie w 1991 roku w Oświęcimiu, obok nowego budynku klasztoru, Centrum Informacji, Spotkań, Dialogu, Wychowania i Modlitwy. W jego uruchomienie był szczególnie zaangażowany Stefan Wilkanowicz, długoletni redaktor „Znaku”, który od lat brał udział w inicjatywach dialogowych w Polsce. Centrum jest ośrodkiem kościelnym o dużych możliwościach: może organizować spotkania wspomagające głębszą refleksję. Potencjał ten pozostaje jednak na razie raczej w sferze szans.

Forum, na którym dyskutuje się między innymi problemy dialogu religijnego, jest powołana w 1990 roku Międzynarodowa Rada przy miejscu Pamięci i Muzeum Auschwitz-Birkenau. Liczne były kontrowersje związku z obozem: sprawa Karmelu, krytyki dotyczące kościoła w Brzezince usytuowanego w dawnym budynku obozowego SS, obecność olbrzymiego krzyża tuż za płotem Auschwitz, a później, już w roku 1996: spór o supermarket w pobliżu obozu, a potem wypowiedź Elie Wiesela przeciw obecności drewnianych krzyży (oraz podobnych gwiazd Dawida) na polu popiołów w Birkenau. (Chociaż w zasadzie zgadzam się z Wieselem, boleję, że wypowiedział się w zupełnie niewłaściwym momencie, podczas uroczystości z okazji pięćdziesięciolecia pogromu kieleckiego, przez co znakomicie utrudnił refleksję nad dziedzictwem tego pogromu; wszyscy zajęli się „wojną o krzyże”). Dyskusje nawet praktycznych kwestii dotyczących upamiętnienia obozu często dotyczą teologii. Przykładowe tematy to: sposób upamiętniania zmarłych i zamordowanych, stosunek do cmentarzy, stosunek do symboli religijnych, problem tak zwanej nieobecności Boga w Auschwitz, skojarzenia, jakie budzi u Żydów krzyż. Warto wspomnieć, że to ostatnie zostało przywołane, w sposób dowodzący głębokiej znajomości rzeczy, w oświadczeniu, jakie po wypowiedzi Wiesela ogłosiła Komisja Episkopatu do Dialogu z Judaizmem. Już sam ten fakt wskazuje na znaczący postęp, jeśli chodzi o wiedzę i wyczuwanie postaw żydowskich. Nie oznacza to oczywiście, że znikają spory merytoryczne. Najciekawsze doświadczenie, jakie wyniosłem z posiedzeń Rady, mogłoby być pouczające dla każdego: podziały, które ujawniają się przy okazji tych spraw spornych, idą nieraz w poprzek podziałów wyznaniowych.

Wszystko, co dotyczy wojny, jest wciąż w Polsce ważne i często wchodzi w zakres dialogu chrześcijańsko – żydowskiego. Z okazji pięćdziesięciolecia wyzwolenia obozu w Auschwitz biskupi polscy mieli wydać wspólne z biskupami niemieckimi oświadczenie. Powstały dwa osobne. W niemieckim biskupi mówili o winie Niemców i o „grzechu antysemityzmu”. Oświadczenie polskiej Komisji Episkopatu miało charakter opisu historycznego, który podkreślał cierpienia i Żydów, i Polaków. Nawet poprawny merytorycznie opis tego rodzaju prowadzi do przedstawienia „wspólnoty cierpienia” Polaków i Żydów. Otóż wspólnota ta zupełnie nie istnieje w doświadczeniu żydowskim. Ukazuje to, że obecne stosunki polsko-żydowskie (myślę szczególnie o Żydach spoza Polski) i chrześcijańsko-żydowskie nie osiągnęły jeszcze przejrzystości, nawet na poziomie opisu doświadczeń. Tym bardziej należy kontynuować dialog.

Chciałbym dodać, że Auschwitz, który ciągle powoduje spory i kłótnie, jakby miał jakąś złowrogą moc, ma też potencjał konstruktywny właśnie dla dialogu. W czasie uroczystości pięćdziesięciolecia wyzwolenia obozu odbyło się nabożeństwo ekumeniczne bez precedensu w Polsce. Przedstawiciele kolejnych religii odmawiali swoje modlitwy, które zaczął rabin Pinchas M. Joskowicz z Warszawy: chasyd, całkowity tradycjonalista, który w innych okolicznościach nie zgodziłby się chyba na wspólne nabożeństwo.

Spotkania na wysokim szczeblu

Pierwszy po powstaniu Komisji wizyta w Polsce Jana Pawła II, w 1987 roku, miała w programie oficjalne spotkanie z Żydami, pierwsze w historii Polski. Miałem zaszczyt w niej uczestniczyć na zaproszenie przewodniczącego żydowskiej delegacji, wspomnianego już Szymona Datnera. W trakcie późniejszej wizyty papieskiej znów odbyło się takie spotkanie. Jeśli obecnie wydaje się to niemal rutyną, to sam ten fakt jest miarą postępu, jaki się dokonał!

Kontakty między polskimi liderami żydowskimi a biskupami nie budzą już zdziwienia, choć nie są częste. Abp Henryk Muszyński był w warszawskiej synagodze, a przy różnych okazjach pojawiał się na terenie kościelnym prezes gminy Paweł Wildsein, Szymon Szurmiej – przewodniczący Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Ży-

dów w Polsce, Michał Friedman – zasłużony tłumacz literatury pięknej i tekstów rabinackich.

Jedną z najciekawszych polskich inicjatyw z zakresu dialogu jest idea „dzielnic tolerancji” we Wrocławiu, którą promuje Jerzy Kichler z tamtejszej gminy żydowskiej. Dzięki temu spotykają się Żydzi i chrześcijanie różnych wyznań, na co dzień modlący się w sąsiadujących ze sobą budynkach.

Poważniejszy dialog jest z natury rzeczy raczej elitarny. Jego promieniowanie obejmuje stopniowo coraz szersze kręgi. Soborowa reorientacja nauczania o Żydach jest coraz bardziej odczuwana wśród katolików. Wypada więc spytać: Jak wygląda recepcja deklaracji *Nostra aetate* wśród Żydów? Oczywiście większość Żydów w Polsce – tak jak i na świecie – wie o niej niewiele. Tradycyjna wizja Kościoła jako siły nieznanej i zagrażającej dominuje wśród starszych, a wśród młodszych, którzy – bywa – dobrze znają chrześcijaństwo, częste są reakcje niechęci wobec roli, jaką odgrywa katecheza katolicka w szkołach, czy wobec aspiracji politycznych księży. Jednak poczucie zmiany jest powszechne. Wszyscy wiedzą, że istnieją księża życzliwi Żydom i że papież powtórzył za Mickiewiczem, iż „Izrael to brat starszy”.

Institut Dialogu Katolicko-Judaistycznego

Znaczącym oficjalnym krokiem polskiego Kościoła katolickiego jest ustanowienie Instytutu Dialogu Katolicko-Judaistycznego przy ATK. Działa on pod kierownictwem ks. Waldemara Chrostowskiego, co jest o tyle naturalne, że jego działalność organizacyjna, odczytowa, translatorska i pisarska przekracza chyba to, co w dziedzinie dialogu czynią wszyscy pozostali razem wzięci.

Instytutu poza organizowaniem wykładów, również publicznych, przygotowuje cenne dla uczestników dialogu publikacje, a wśród nich pełną bibliografią dialogu w Polsce oraz biuletyn „Maqom”.

Nazwa Instytutu ma na celu podkreślenie religijnego wymiaru prowadzonego dialogu. Ten zamysł jest mi bliski, ale mimo to nazwa wydaje mi się nietrafna. Odczuwam niewłaściwość, gdy mówi się o stosunkach polsko-żydowskich, a z drugiej strony o dialogu i stosunkach katolicko-judaistycznych, to znaczy w ściśle określonych ramach. jakkolwiek dziwnie to brzmi dla religijnych chrześ-

cijan i dla antyreligijnych Żydów, wszyscy Żydzi są uczestnikami przymierza z Bogiem. Oczywiście nie są właściwymi partnerami w dialogu o charakterze religijnym Żydzi, którzy nie są zanurzeni w tradycji. Jednak ja uważam, że uczestniczę po prostu jako Żyd, a nie wyznawca judaizmu. Jestem przekonany, że jako głębokie zadanie można widzieć tylko dialog chrześcijańsko-żydowski.

Polska Rada Chrześcijan i Żydów

Osobną w sensie organizacyjnym płaszczyzną dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jest Polska Rada Chrześcijan i Żydów (której od początku miałem zaszczyt być współprzewodniczącym, wspólnie z ks. Chrostowskim). Rada powstała w 1991 roku, ale przedtem funkcjonowała przez około roku jako sekcja dialogu religijnego Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Izraelskiej. Jest organizacją prywatną, która ma bliskie związki z kierownictwem Kościoła katolickiego, innych Kościołów i gminy żydowskiej. Nie jest zaskakujące, że istnieje łączność personalna z Komisją Episkopatu: wśród członków zarządu Rady są wieloletni członkowie komisji: ks. W. Chrostowski, który był długo zastępcą przewodniczącego, ks. Michał Czajkowski, dr Jan Grosfeld, sekretarz; do zreorganizowanej komisji należy Barbara Sułek-Kowalska, jeszcze jeden członek zarządu Rady. Rada należy do międzynarodowej federacji podobnych instytucji (International Council of Christians and Jews, ICCJ, mającej siedzibę w byłym domu Martina Bubera w Heppenheim w Niemczech) i przez to uczestniczy w międzynarodowym dialogu. W 1994 roku Rada zorganizowała konferencję ICCJ w Warszawie. Co roku przyznaje tytuł Człowieka Pojednania osobie z zagranicy, która szczególnie przyczyniła się do rozwoju dialogu w Polsce.

Ważnym celem Rady jest umożliwienie nieoficjalnych kontaktów ludziom i tak już zaangażowanym w dialog. Te spotkania, a także wspólne czytanie Pisma i refleksje, odbywają się na płaszczyźnie zupełnej równości równorzędności. Oprócz tego Rada próbuje oddziaływać na innych: przeznaczona dla szerokiego kręgu zainteresowanych publikacja *Kościół katolicki o swoich korzeniach* spotkała się z dobrym przyjęciem pośród katechetów.

Naszym najoryginalniejszym dokonaniem są doroczne obchody związane ze świętem Simchat Tora (Radości Tory, dokładniej:

Radowania się Torą) w kościele pod wezwaniem Dzieciątka Jezus w Warszawie. Na zaproszenie proboszcza ks. Romana Indrzejczyka, od 1992 roku odbywa się czytanie fragmentu Tory, komentarze żydowskie i chrześcijańskie, oraz wspólne odmawianie psalmów i hymnów hebrajskich. Ta impreza nie ma chyba żadnego odpowiednika i może stanowić powód do dumy. Jednak mimo że jestem jej współtwórcą, gdy myślę o tym, jak inni postrzegają wspólne odmawianie psalmów, odczuwam pewną ambiwalencję. Jeśli jest to postrzegane jako wspólne bycie, popularyzacja judaizmu, pomoc katolikom w szukaniu korzeni, to wszystko jest w porządku; jeżeli natomiast jest rozumiane jako uczestnictwo żydowskie w wewnątrzkościelnych rytuałach i chrystocentrycznych formach ekspresji, jest to wbrew intencjom żydowskich uczestników. Niestety dla wielu obserwatorów i dziennikarzy najwyraźniej obecność Żydów przy ołtarzu oznacza coś w rodzaju żydowskiego akcesu do katolicyzmu. To nieporozumienie. Budynek kościelny nie może być miejscem czynności czy słów, które mogą sugerować żydowskie współuczestnictwo.

Publikacje i imprezy

Artykuły z zakresu szeroko rozumianego dialogu ukazują się nadal we wspomnianych już pismach „Znak”, „Więź” i „Tygodnik Powszechny”, także czasem w prasie szerszego zasięgu, na przykład w „Gazecie Wyborczej” oraz w innych pismach, takich jak czasopismo teologiczne „Collectanea Theologica”, dominikański miesięcznik „W drodze”, jezuicki „Przegląd Powszechny” czy ewangelicka „Jednota”. (Wśród protestantów są też grupy bardzo oddane sprawie dialogu. W Polsce obecne są też, liczebnie małe, grupki, które można określić jako „chrześcijańskich syjonistów”). W latach dziewięćdziesiątych pojawiły się także publikacje książkowe. Nie sposób ich wymienić. Pragnę tylko podkreślić dokonania edytorskie ks. W. Chrostowskiego, a szczególnie serię Kościoła a Żydzi i Judaizm. Wolność słowa okazała się zbawienną również dla dialogu.

Osobą, która szczególnie często i powiedziałbym namiętnie przedstawia w kazaniach i artykułach nowe nauczanie Kościoła o Żydach, jest ks. Michał Czajkowski. Jest on wybitnym praktykiem dialogu, a przez to jego nauczycielem i mistrzem dla bardzo wielu

z nas. Nie tylko katolików, ale i Żydów, i w ogóle wszystkich, uczy, jak podchodzić do spraw bolesnych lub kontrowersyjnych z pokorą, szacunkiem dla wszystkich, bez defensywności i apologetyki. Jestem pewien, że bez niego polski dialog byłby znacznie mniej zaawansowany.

Wśród instytucji, których działalność obejmuje wątki dialogu religijnego, choć nie jest to ich głównym celem, należy wymienić Towarzystwo Przyjaźni Polsko-Izraelskiej i wydawane przez nie czasopismo „Polska-Izrael” (dzięki wysiłkom Joanny Brańskiej), Centrum Kultury Żydowskiej na Kazimierzu w Krakowie (kierowane przez Joachima Russka) oraz krakowski Festiwal Kultury Żydowskiej, organizowany z wielkim rozmachem przez Janusza Makucha i Krzysztofa Gieralta. Również działalność Żydowskiego Instytutu Historycznego w Warszawie, a szczególnie prowadzone tam kursy dla nauczycieli, przyczynią się do wzbogacenia polskiego dialogu.

Konferencje i kontakty międzynarodowe

Tradycją stały się już doroczne sympozja z dziedziny dialogu organizowane przez ATK i Komisję Episkopatu do Dialogu z Judaizmem. Niektóre z nich miały charakter międzynarodowy. Pierwszą współorganizowała Komisja Episkopatu wraz z amerykańską Ligą Przeciw Zniesławianiu (ADL). Była to konferencja w Tyńcu w 1988 roku. Przygotowania do niej rozpoczęły się z inicjatywy nieodżałowanego uczestnika dialogu, Józefa Lichtena, polskiego Żyda, który przez wiele lat reprezentował ADL w Watykanie. Oprócz odczytów uczestnicy szczególnie przeżyli i zapamiętali modlitwy w Oświęcimiu, odmawiane przez każdą ze stron w obecności drugiej.

Ważnym wydarzeniem w działalności Komisji episkopatu było seminarium dla dwudziestu dwóch polskich wykładowców teologii, które odbyło się w Spertus College of Judaica w Chicago w 1989 roku. W następnych latach miały miejsce w Polsce wykłady rabina Byrona Sherwina, a potem rozpoczął się trwający nadal wspólny oficjalny program Komisji z Amerykańskim Komitetem Żydowskim (AJC), stworzony przez rabina Jamesa Rudina i abpa Henryka Muszyńskiego. W jego ramach żydowski teolog Robert Cohn miał wykłady w kilku seminariach, a w następnych latach (1995, 1996)

rabini Michael Signer i Elliot Dorff wykładali na katolickich wyższych uczelniach. W ramach wzajemności ks. Waldemar Chrostowski, a potem ks. Ryszard Rubinkiewicz wykładali między innymi w żydowskich uczelniach w Stanach Zjednoczonych. Te wizyty dają szansę na poważne pogłębienie wiedzy i kontaktów.

Uczestnicząc w organizowaniu tych wizyt (jako konsultant AJC), wiem, jak wiele bardzo dodatnich wrażeń wynieśli amerykańscy goście. Spotkali wielu młodych księży zainteresowanych judaizmem, pełnych szacunku dla nich żydowskich wykładowców – i entuzjazmu wobec możliwości uczenia się o Żydach i judaizmie nie z książki, lecz w żywym kontakcie.

Nie sposób wymienić wszystkich imprez. Znaczące fakty mają miejsce także poza Warszawą i Krakowem, gromadząc nieraz lokalne osobistości. Tak było na przykład w 1996 roku podczas Colloquium Charitativum w Toruniu, „braterskiej rozmowy chrześcijan i Żydów”, oraz w Gdańsku w trakcie kilkuczęściowej uroczystości „Święto Tory święto Biblii”.

Najważniejsza zmiana, jaka zaszła w wyniku soborowej deklaracji *Nostra aetate*, to nowy stosunek do judaizmu. Jest on obecnie traktowany jako tradycja godna szacunku. Wiem, że pośród polskich kleryków i młodych księży wcale nierzadko jest to rzeczywistością. Jeszcze dwa pokolenia temu było to niewyobrażalne.

*

Kiedyś, lecąc samolotem w Ameryce, zacząłem rozmawiać z sąsiadem. Okazało się, że jest on metodystą i w ramach hobby od kilku lat uczestniczy w seminarium, polegającym na wspólnym czytaniu Biblii w grupie chrześcijan i Żydów. Zrobił na mnie wrażenie nie tylko ten fakt, ale też naturalność, z jaką to traktował. Zrozumiałem, że w Stanach Zjednoczonych są setki, a może i tysiące miejsc i grup, w których dokonuje się praca w ramach dialogu i na rzecz dialogu. Z kolei w Niemczech DKR, niemiecki odpowiednik Rady Chrześcijan i Żydów, ma oddziały w każdym większym mieście. Według takich miast nasze osiągnięcia są raczej skromne. Jednak są one bardzo realne. Obok wymiernych, takich jak liczba publikacji, spotkań i konferencji, są i te niewymierne.

Atmosfera wokół dialogu jest inna niż kiedyś. Jest on traktowany jako oczywistość, przynajmniej werbalnie, i po stronie

chrześcijańskiej, i żydowskiej. Nawet jeśli głęboko utożsamia się z nim niewiele osób, wszyscy dostrzegają jego potrzebę. Nawet jeśli dla większości księży nie jest to najważniejsze zadanie, jasne jest, iż Kościół nadał mu oficjalny charakter. Polska jest ważna dla dialogu, bo jest ważna dla historii Żydów – i tej dawniejszej, i tej niedawnej, tragicznej. Polska jest też ważna dla dialogu, bo polski Kościół katolicki jest ważnym składnikiem Kościoła światowego. Dlatego to, co się u nas dzieje, świat obserwuje z uwagą. Mamy już czym się poszczycić, ale nade wszystko jest to wyzwanie, które stoi przed nami.

Stanisław KRAJEWSKI